

# Ortodòxia i dissidències a l'Europa de les Llums

Montserrat Jiménez Sureda

Universitat Autònoma de Barcelona  
Departament d'Història Moderna i Contemporània  
Edifici B. 08193 Bellaterra (Barcelona). Spain  
montserrat.jimenez@uab.es

---

## Resum

L'autora dibuixa una visió panoràmica de la situació religiosa a l'Europa del segle XVIII.

**Paraules clau:** Europa, segle XVIII, religió.

---

## Resumen. *Ortodoxia y disidencias en la Europa de las Luces*

La autora traza una panoràmica de la situación religiosa en la Europa del siglo XVIII.

**Palabras clave:** Europa, siglo XVIII, religión.

---

## Abstract. *Orthodoxy and dissenters in XVIIIth century Europe*

The author describes the religious situation in XVIIIth century Europe.

**Key words:** Europe, XVIIIth century, religion.

---

Al segle XVIII, esgotat per les inacabables guerres de religió de les centúries precedents, l'occident d'Europa semblava resignat a tolerar una diversitat que abans havia catalogat de feblesa. Del Rin i el Danubi ençà —obviant la gran rasa ortodoxa resultat de l'escissió oriental de l'Imperi de Roma—, el vell continent s'havia fragmentat en estats confessionals divergents. Al nord, un gran bloc reformat seguidor de l'abans etiquetada dissidència defensada tenaçment per Martí Luter. Una Dinamarca luterana des que Cristià III, ajudat pel seu conseller Johan Bugenhagen —amic personal de l'antic monjo agustinà—, va oficialitzar la que havia estat eina propagandística de la seva reclamació al tron contra les pretensions del duc de Schleswig-Holstein, fill del difunt monarca Frederic —a Escandinàvia, els reis eren escollits com a *primus inter pares*. Una Suècia que, regida per Gustau I Vasa, havia decidit seguir confessionalment Luter en la Dieta de Veteras convocada el mateix any que l'emperador Carles V saquejava Roma (1527) —un fet devastador per al futur del cristianisme unit en mans d'uns prínceps que, educats per a la política, sabien llegir entre línies els missatges subli-

minals—. I l'exemple, a partir d'aquestes dues potències nòrdiques, de com un estat i les seves classes dirigents podien desamortitzar i enriquir-se amb els béns eclesiàstics sense que la seva autoritat fos definitivament enderrocada per la plebs. A Dinamarca, el rei substituïa el papa com a cap de la nova i molt funcional Església, controlada en tot moment per set superintendents addictes a Sa Majestat, i l'Estat esdevenia riquíssim a partir de les confiscacions eclesiàstiques de 1536.

El reeixit exemple bàltic fou crucial per als monarques anglesos. A l'oest insular d'Europa, a Anglaterra, s'instal·laria una religió nacional, una religió d'estat, l'anglicanisme, amalgama pragmàtica de components cristians autòctons coincidents amb el catolicisme i de parts inspirades pels moviments de la Reforma continental. El país de Gal·les fou assimilat a Anglaterra —també en aquest aspecte— per Enric VIII, però Irlanda va defensar la seva identitat diferencial amb el catolicisme romà per senyera. Nogensmenys, Escòcia, que el 1707 va encetar la seva unió amb Anglaterra amb la construcció del Regne Unit de la Gran Bretanya, va mantenir la peculiaritat de la seva religió presbiteriana —una adaptació del calvinisme a la idiosincràsia local que féu el pastor John Knox i que fou declarada religió d'estat pel Parlament escocès el 1529—, tot i que la tendència moderatista presbiteriana era flexible amb la intrusió civil en els afers estructuralment religiosos —i que la llei de tolerància promulgada per la reina Anna Estuard convertia l'anglicanisme en una realitat pública.

El centre d'Europa havia estat un espai complex i delicat fins que la despol·lació que patí el territori després de la Guerra dels Trenta Anys féu inexcusable un principi de tolerància, encarnada en la màxima «cuius regio eius religio», que decidia que cada príncep dictava la seva religió i la dels seus súbdits i demostrava que, sense suport actiu del poder polític —i els mitjans coercitius de què aquest disposava—, les heretgies estaven condemnades a no prosperar. Bressol del luteranisme i de les seves múltiples escissions —entre d'altres, les dels utraquistes, adamites i anapedobaptistes— agrupades genèricament sota la denominació d'anabaptismes, al segle XVIII, una part de l'Imperi es mantenia encara fidel a Roma. D'altra banda, espais com ara els Països Baixos o la Confederació Helvètica compartien la complexitat confessional d'un imperi del qual havien format part segles enrere. En la primera zona, territoris catòlics com ara Henau o Brabant convivia amb Holanda i Zelanda. En la segona, els catòlics hagueren de compartir espais, primer, amb les tres confessions derivades de la doctrina de Calví —la tetrapolítana, la de Basilea i la de Bullinger— i, després, amb la confessió d'Ausburg redactada per Felip Melanchton, a què s'acabaren adequant la majoria dels cantons reformats. De fet, fou a la Ginebra teocràticament calvinista on se situà, no sense resistències, l'aplicació més literal dels postulats del picard.

El 1685, l'edecte de Fontainebleau havia trencat la convivència francesa amb els seus hugonots, ratificada per l'edecte de Nantes el 1598, en temps d'Enric III de Navarra i IV de França, el primer Borbó que assertà que París bé val una missa abans de fer la seva políticament sincera conversió al catolicisme. Igual que França, les nacions del sud continuaven essent —monolíticament en els casos peninsulars ibèric i italià— catòliques.

Ara bé, si tots tenien arrels cristianes, es basaven en la mateixa font —la Bíblia— i creien en un mateix Déu, en què es diferenciaven un catòlic, un calvinista (o un presbiterià), un luterà i un anglicà? Doncs, bàsicament, en la idea d'identitat diferencial sostinguda per unes divergències dogmàtiques, doctrinals i litúrgiques. Quant a dogmes, doctrines i litúrgia, els catòlics retien culte a la Mare de Déu. La resta va negar la concepció immaculada i la perpètua virginitat de Maria i va abolir aquest culte per no fer ombra al culte suprem retut a Nostre Senyor. La mateixa raó van esgrimir els reformistes per a l'eliminació del culte als sants i a llurs imatges. De fet, la revolució religiosa i les guerres causades per aquella tingueren un vessant iconoclasta que va afectar pintura, escultura, mobiliari litúrgic i relíquies. Aquest criteri incidiria decisivament en la història de l'art subsegüent a través de la modificació dels criteris estètics inherents a la religió i a la seva presència pública. Fins i tot en l'esclat que significà el barroc en els països catòlics, que vindicaren per aquesta via un culte que els escindits havien anorreat.

En un caré més diferent, amb alguns matisos, luterans, calvinistes i presbiterians advocaven pel sacerdocí universal i per la lliure interpretació de la Bíblia, mentre que els catòlics sostenien la necessitat que aquesta fos interpretada per part d'uns homes preparats que formaven part de la jerarquia eclesiàstica. Els anglicans, en principi, havien compartit els dos pensaments: respectant l'autoritat i l'última paraula de les jerarquies eclesiàstiques, algunes persones gaudien del privilegi de llegir la Bíblia, ja que, el mes de maig de 1543, el Consell Privat va promulgar la Llei per a l'avanç de la veritable religió, segons la qual es prohibia l'estudi de la Bíblia en anglès als membres de les classes inferiors de la societat.

D'altra banda, els luterans creien en la justificació per la sola fe (que salvava mitjançant la imputació dels mèrits de Crist), que extreien de la carta de sant Pau als romans. Els calvinistes —i els presbiterians— portaren l'argument a l'extrem, fins arribar a la teoria de la predestinació. Per als catòlics, però, totes dues tendències eren inacceptables, puix que afirmaven el lliure albir i creien que la fe sense bones obres no servia per a la redempció. Tot i que la carta de sant Pau als romans fou per a Martí Luter el mateix tipus de pretext que la condemna del levirat va representar per a Enric VIII, els anglicans compaginaren les dues tendències, procurant ni explicitar massa, ni decantar-se unilateralment. El mateix desencontre interconfessional ocorria en el cas dels sacraments. Els catòlics en mantenien set: bateig, eucaristia, penitència, confirmació, matrimoni, ordenació sacerdotal i extremunció. Els reformistes negaren que els sacraments causessin gràcia, de manera que els limitaren a un sol mitjà d'excitar la fe i els reduïren a dos, que eren el bateig i l'eucaristia. Només els anglicans ritualistes estigueren disposats a distingir entre sacraments majors —bateig i eucaristia— i sacraments menors —o no necessaris per a la salut eterna—, que eren la resta —penitència, confirmació, matrimoni, ordenació sacerdotal i extremunció—. Les conseqüències d'aquesta reducció sacramental reformista transcendiren en nombrosos àmbits de la vida civil. En negar el caràcter sacramental del matrimoni, per exemple, es va trencar la seva unitat i indissolubilitat, però restà dempeus, això sí, la definició civil de contracte que tenien tots els països hereus del dret romà. L'aplicació immediata del principi de rescindibilitat contractual beneficiaria alguns dels més decidits patrons del moviment

reformista, com ara Enric VIII o el landgravi Felip de Hesse —que, el 1539, va obtenir els serveis de Luter, Melanchton, Bucer i Lyser per separar-se de Cristina de Saxònia i casar-se amb Margarida van der Saal.

El més transcendent en la immediata reconfiguració política estructural que en seguí, però, fou la qüestió de la sobirania. A contracor en molts moments, els prínceps catòlics acceptaven una certa sobirania del papa de Roma sobre el seu territori nacional. La resta, no. Acollint-se a la potestat d'orde i suprimint el primat de la jerarquia, el consideraven només bisbe de Roma. El 1552, els buròcrates d'Isabel I ho expressaren amb un contundent *Rex Anglicae est supremum caput in terris, post Christum, ecclesiae Anglicanae et Hibernicae*.

Ara bé, un element que conglomerava, a desgrat seu, catòlics, luterans, calvinistes (també presbiterians) i anglicans era l'existència de dissidents, inconformistes i heterodoxos en llur interior. En el món catòlic, la confrontació més dura en la manera d'entendre la fe va enfrontar, al llarg de tot el Segle de les Llums, jesuïtes i jansenistes. Els jesuïtes eren els integrants d'un orde religiós regular fundat per sant Ignasi de Loiola el 1534 i aprovat per Pau III sis anys després, que als tres vots tradicionals de pobresa, castetat i obediència n'hi afegia un quart d'obediència al papa com a únic sobirà terrenal. Aquest quart vot els convertia en políticament molt incorrectes per a la resta de sobirans competidors de l'anterior: els prínceps. Els jansenistes eren els seguidors de les doctrines que el bisbe neerlandès Corneli Jansen havia exposat en un llibre sobre Agustí d'Hipona i que, bàsicament, emfasitzaven el rigorisme moral, una gràcia determinista i una minva de paper polític papal en benefici del sobirà seglar. S'entén que la pugna entre totes dues opcions fos atada, si no induïda, pels funcionaris dels sobirans catòlics que, el 1773, aconseguiren que Climent XIV eliminés la Companyia de Jesús mitjançant el breu *Dominus ac redemptor* i és comprensible també que, quan la conjuntura fou mínimament favorable, un altre pontífex, Pius VII, la ressuscités —el 1814 amb la *Sollicitudo omnium ecclesiarum*—. De fet, els jesuïtes continuarien essent —ja sense cap subterfugi jansenista— pedra de toc d'articulacions polítiques divergents al llarg dels dos segles que seguien.

Si en el món catòlic no hi havia uniformitat en les creences, la resta de confessions tenia també els seus inconformistes. A les files dels anglicans, hi havia els seus heterodoxos en forma de metodistes, també coneguts com a sacramentaris, *bible moths*, *holy club* o *supererogation men*. El nom de metodistes els el donà el seu fundador, John Wesley, i significava que vivien segons el mètode de la Bíblia. Un altre dels seus apel·latius, el de *holy club*, els fou igualment escaient en principi, ja que els metodistes sorgiren com a germandat restringida als selectes cercles oxfordians vers el 1729, com una mena de depuració d'un anglicanisme que, segons el parer de Wesley, s'anava relaxant en les seves observàncies. La paradoxa és que ells mateixos acabarien tenint dissidents en l'Església calvinista metodista wesleiana, erigida el 1735; una nova connexió metodista fundada a Leeds per Alexandre Kilham el 1797; uns primitius metodistes organitzats el 1810; els cristians bíblics briamites, fundats per Guillem Bryan el 1816, o una reeixida església episcopal metodista per a negres, creada el 1870 als Estats Units en un moment

en què molts fidels —blancs— es declaraven poligenistes per no haver d'acceptar la germanor amb membres de diferents races.

Les escissions foren més nombroses dins el luteranisme per la seva mateixa teoria del sacerdocí universal, que feia de cada lector de la Bíblia un conductor potencial, almenys, del propi destí com a fidel. A banda dels abundosos trencaments heretats d'èpoques anteriors, al segle XVIII, una d'aquestes reformes de la Reforma fou l'hattemista, empresa pel teòleg neerlandès Ponç de Hattem, que, tot intentant de conciliar el panteisme de Spinoza amb les teories de Luter, es va trobar embarcat en una dissidència pròpia basada en un fatalisme radical i en una moral passiva, puix que, per a ell, Crist havia vingut al món no per redimir-lo, sinó per fer entendre als homes que les seves accions no podien ofendre Déu. Per a disgust de Hattem, un amic i seguidor seu, Verschoor, superaria el mestre donant pas a la secta verschorita.

Una de les raons que feien el jansenisme atractiu per als intel·lectuals del món catòlic era que la seva formulació introspeccionada els permetia creure's racionalment i elitistament superiors en distanciar-se del vulgar, que expressava en els ritus una devoció sensorial, adorant visualment imatges o relíquies, tocant-les, besant-les o cantant lloances populars en el seu honor. La mateixa reacció en sentit invers s'experimentà al si del luteranisme amb el moviment pietista —despectivament «separatista» per als més compromesos amb l'esperit de Martí Luter— com a reacció a la gèlida —per poc sentimental— ortodòxia luterana. El pietisme fou engendrat en el decurs del segle XVII a través d'uns *collegia pietatis* que Felip Jaume Spener va fomentar per la zona de Saxònia, amb la intenció d'incentivar idees herètiques en asseverar que les criatures eren emanacions de la substància de Déu, que l'estat de gràcia era una participació real dels atributs divins i que es podia tenir fe sense auxilis sobrenaturals —amb aquestes afirmacions, contradeia la idea de la fe com a dàdiva divina.

A banda d'aquestes dissidències locals, n'hi hagué de genèriques, comunes a les grans confessions i potser, dins l'atemporalitat d'alguns dels seus postulats representatius, més filles del temps que les anteriorment esmentades. Entre aquestes, es troba la minoria d'ateus i materialistes, que en l'època s'anomenaren «llibertins», és a dir, els panegiristes de la vida material, que admetien com a única substància la matèria, amb la qual cosa negaven la immortalitat de l'ànima. Postulat aquest darrer que, al Regne Unit, fou combatut pel paradoxal bisbe —irlandès i anglicà— Berkeley amb l'argument d'*Esse est percipi* —('Ésser és ser percebut'), en el sentit que el món exterior només existeix com a conjunt de percepcions i sensacions subjectives—. A França, alguns dels seus acòlits foren aristòcrates —com ara el baró d'Holbach o Joan Baptista de Val de Grâce, baró de Cloots— educats en col·legis de jesuïtes tan selectes com el Clermont, que combinaren una formació sòlida amb l'afany divulgatiu i una actitud subversiva que els ompliria de fama ja en el seu moment.

D'altres minories pogueren romandre, si més no formalment i amb els matisos següents, dins les fronteres de l'ortodòxia del país respectiu. Així, els deistes, amb personalitats com Joan Toland —*Cristianisme no misteriós*—, Mateu Tindal

—*El cristianisme tan vell com la creació*— o Voltaire, reconeixeren l'existència d'un Déu personal, principi i causa de l'univers, però sense cap influx ulterior sobre el món i sense possibilitat de revelació, per tant eximien Déu de les desgràcies que afectaven els homes (ja que Déu es va limitar a crear el món, deixant que les seves criatures el gestionessin, el mal només seria imputable als homes). Igualment succeí amb els teistes, que cregueren que podien determinar l'essència de Déu usant la raó des de l'analogia amb la natura i amb l'home, com a autor lliure del món amb el qual mantenia una relació provident. És a dir que, per a ells, Déu era la providència, una intel·ligència suprema ordenadora que, en no fallar mai, havia construït el millor dels mons possibles.

Una altra interpretació de la divinitat fou la panteïsta, construïda a partir del monisme panteïsta de Benet Espinosa, que establia que la realitat era un sistema únic en què les parts conduïen al tot i trobaven en aquest tot la seva justificació i el seu fonament. Aquest sistema i substància únic i total és el que Espinosa identificava com a *Deus sive natura* —Déu o natura, la mateixa cosa per al jueu sefardita excomunicat de la sinagoga d'Amsterdam el 1656—. Davant un allau tan gran de matisos interpretatius, es dreçaren els agnòstics, que creien que era incognoscible allò que no era accessible a l'experiència. Els agnòstics no negaven —ni afirmaven— que Déu existís, sinó que asseveraven que —tant sí com no— l'home era incapaç d'accedir-hi i de ratificar una cosa o l'altra amb els seus únics i limitats mitjans —sentits i raó—. Goethe —l'autor del *Faust*, i malgrat el fons del *Faust*— en fou un de tan cèlebre com el seu conterrani Kant —malgrat que aquest darrer ha estat qualificat, com Hegel, de filòsof del protestantisme—. Kant, però, fou amonestat pel govern de Prússia a causa de les idees contingudes en *Die religion innerhalb der grenzen der blossen vernunft*. Paradoxalment, una reprovació exterioritzada com la que afectà Kant, no l'hagué de patir, gràcies a una conducta prudent que incloïa l'espera pòstuma per als seus postulats més inconvenients, un escèptic com David Hume, que sostenia —a la manera clàssica que Estaci o Petroni expressaven en el *primus in orbe Deos fecit timor*— que la religió no naixia de la raó, sinó dels sentiments de por i ignorància d'aquells que buscaven explicacions alternatives a fenòmens que no entenien. Afirmit aquesta base psicològica, les creences i els principis religiosos, diria despectivament Hume, no són més que somnis d'homes malalts.

I potser al marge d'aquests matisos racionals, caldria esmentar la d'aquell nombre indeterminat d'uropeus que professava ortodoxament i obedient la religió oficial de l'estat a què pertanyia de la manera com ho feia la vella devota que descriu el pare Isla en el seu *Fray Gerundio de Campazas*. Després d'haver sentit la bona senyora un sermó en què un jove capellà amant de la mitologia esmentava Apol·lo, va incloure en les refeccions que pagava a l'eclesiàstic un parell de capons per al sant Pol·lo tan magnífic, al qual encenia espelmes des que havia sabut de la seva existència a través d'aquell sermó.

## Referències bibliogràfiques

- AA. DD. (2000). *Bisbes, Il·lustració i jansenisme a la Catalunya del segle XVIII*. Vic: Eumo.
- ARVON, Henri (1969). *El ateïsme*. Barcelona: Fontanella.
- BALDUCCI, Ernesto (1976). *La politica della fede: Dall'ideologia cattolica alla teologia della rivoluzione*. Rímìni: Guraldi.
- BERMAN, David (1988). *A history of atheism in Britain from Hobbes to Russell*. Londres: Croom Helm.
- BERNDT, Gustafsson (1955). *The five dissenting brethren: A study on the Dutch background of their independentism*. Lund: Gleerup.
- BOUVER, Luis (1966). *Palabra, Iglesia y sacramentos en el protestantismo y en el catolicismo*. Bilbao: Desclee de Bouwer.
- CALLAHAN, William J. (1989). *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*. Madrid: Nerea.
- CANTARELLA, Glauco M.; TUNIZ, Dorino (1985). *Il Papa el il sovrano: Gregorio VII ed Enrico IV nella lotta per le investiture*. Novara: Europa.
- COGNET, Louis (1991). *Le jansénisme*. París: Impremta de la Universitat de França.
- CRISTIANI, Léon (1962). *La rebelión protestante: La Iglesia desde el año 1450 al 1623*. Andorra: Casal i Vall.
- CUDWORTH, Ralph (1978). *The true intellectual system of the universe, 1678*. Nova York: Garland.
- DELUMEAU, Jean (1973). *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Labor.
- FEBVRE, Lucien (1993). *El problema de la incredulidad en el siglo XVI: La religión de Rabelais*. Madrid: Akal.
- FORCE, James E.; POPKIN, Richard H. (1994). *The books of nature and Scripture: Recent essays on natural philosophy, theology and Biblical criticism in the Netherlands of Spinoza's time and the British Isles of Newton's time*. Dordrecht: Kluwer.
- FRAENKEL, Peter (1961). *Testimonia patrum: The function of patristic argument in the theology of Philip Melancthon*. Ginebra: Droz.
- GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo (1961). *Causas y factores históricos de la ruptura protestante*. Berriz: Ángeles de las Misiones.
- GROEN VAN PRINSTERER, Guillaume (1996). *Historia de la revolución en su primera fase: La preparación (hasta 1789)*. Rijswijk: Fundació Editorial de Literatura Reformada.
- HASQUIN, Hervé (1979). *Histoire de la laïcité principalement en Belgique et en France*. Brusel·les: La Renaissance du Livre.
- HEMPTON, David (1985). *Methodism and politics in British society, 1750-1950*. Londres: Hutchinson.
- HUDSON, Winthrop S. (1961). *American protestantism*. Chicago: Universitat de Chicago.
- JIMÉNEZ SUREDA, Montserrat (2000). «Entre el local i el genèric: La imatge de l'Església a Europa a través dels temps. L'exemple català». *Revista de Catalunya*, núm. 152, juny, p. 9-23.
- (2001). «El filòsof amesurat. Les llums en una capital de corregiment», a AA. DD., *Girona a l'Època de la Il·lustració*. Girona: Cercle d'Estudis Històrics i Socials, p. 113-186.
- JULIA, Dominique (1995). «El sacerdote», a VOVELLE, Michelle i altres, *El hombre de la Ilustración*. Madrid: Alianza Ed., p. 359-394.
- KALUZA, Zénon (1988). *Les querelles doctrinales à Paris: Nominalistes et realistes aux confins du XIVe et XVe siècles*. Bergamon: Lubrina.
- KORS, Alan C. (1990). *Atheism in France, 1650-1729*. Princeton: Universitat de Princeton.

- LANGER, Ullrich (1990). *Divine and poetic freedom in the Renaissance: Nominalist theology and literature in France and Italy*. Princeton: Universitat de Princeton.
- LEONARD, Emile G. (1961). *Histoire générale du protestantisme*. París: Impremta de la Universitat de França.
- METZGER, Hélène (1938). *Attraction universelle et religion naturelle chez quelques commentateurs anglais de Newton*. París: Hermann i cia.
- MINOIS, Georges (1998). *Histoire de l'athéisme: Les incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours*. Ginebra: Fayard.
- NICOLÁS, Auguste (1958). *Protestantismo y comunismo*. Madrid: Nos.
- POPKIN, Richard Henry (1983). *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. Mèxic: FCE.
- PORTER, H. C. (1958). *Reformation and reaction in Tudor Cambridge*. Cambridge: Universitat de Cambridge.
- POZO, Cándido del (1974). *Catolicismo y protestantismo como sistemas teológicos*. Madrid: FUE.
- RILLIET, Jean (1959). *Zwingle, le troisième homme de la Réforme*. París: Arthème Fayard.
- ROBERT, Daniel (1961). *Genève et les églises réformées de France: De la Réunion (1789) aux environs 1830*. Ginebra: Droz.
- ROSA, Mario (1974). *Politica e religione nel '700 europeo*. Florència: Sansoni.
- RUPP, Gordon (1960). *Protestant catholicity. Two lectures*. Londres: Epworth.
- SYKES, N. (1934). *Church and state in England in the eighteenth century*. Cambridge: Universitat de Cambridge.
- TAVARD, Georges (1960). *El protestantismo*. Andorra: Casal i Vall.
- VILANOVA, Evangelista (1986). *Història de la teologia cristiana*. Barcelona: Herder.
- VOETZEL, René (1955). *Vraie et fausse eglise selon les théologiens protestants français du XVII<sup>e</sup> siècle*. París: Impremta universitària de França.
- WATTS, M. R. (1978). *The dissenters from the Reformation to the French Revolution*. Oxford: Clarendon.